

## TECVÎDİN GEREKLİLİĞİ SORUNU:

### İBNU'L-CEZERÎ ÖNCESİ VE SONRASI

Dr. Öğ. Üy. İbrahim TETİK<sup>1</sup>

#### GİRİŞ

Tecvîdin bağlayıcılığı günümüz tecvîd problemlerinin başında gelen ve bünyesinde ciddi sorunları barındıran bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulemâ arasında tecvîd eyleminin zaruriliğini savunanların yanında tecvîde hiç ihtiyaç duyulmadığını da düşünenlerin bulunması bu ciddiyeti katmerleştirmektedir.

Öncelikle ister zaruri ister gereksiz addedilsin, başlangıcından bugüne kadar vâkıa olarak gelmiş ve sonrasında sistemleşmiş bir tecvîd alanı söz konusudur. Bu noktada sorulması gereken sorular şunlar olmalıdır: Tecvîd gerçekten gerekli midir, yoksa ulemânın bu alanla bu kadar ilgilenmesi havanda su dövmek midir? Cebrail'den Hz Peygamber'e, O'ndan da sahâbelere akabinde ise nesilden nesile aktarıldığı düşünülen tecvîd kurallarının tatbikinde Müslümanlar bir işgüzarlık içinde midir? Yoksa tecvîd kurallarının risâlet döneminden günümüze varıncaya kadar temkinli bir şekilde tatbik edilmesi zaruri midir? Tecvîdin bağlayıcılığını kabul eden anlayışa göre, tecvîdi icbar etmeye yönelik iddialar vahiyssel direktiflerin bir dayatması mıdır yoksa dilselliğin mi? Çıkışı itibariyle vahye dayandırıldığında tecvîd farz, dilsel materyal olduğunda gereksiz bir eylem olarak mı değer bulacaktır? Bu sorulara cevap bulmak için önce konuyla ilgili fikir ileri süren âlimlerin görüşlerini aktararak sonrasında makul olduğunu düşündüğümüz düşünceyi temellendirmeye çalışacağız.

#### İBNU'L-CEZERÎ ÖNCESİ TECVÎDİN GEREKLİLİĞİNE BAKIŞ

Son dönem araştırmacılarından El-Funeyisân'ın tecvîdin vücûbiyetini ilk defa ortaya atan müellifin İbnu'l-Cezerî olduğuna yönelik ifadelerine rağmen<sup>2</sup> öncesinde de

<sup>1</sup> Atatürk Üniversitesi lahiyat Fakültesi

<sup>2</sup> Sa'ûd b. Abdullah el-Funeyisân, *Fethu'l-Mecîd fî Hukmi'l-Kirâât bi't-Teğannî ve't-Tecvîd*, Daru İbni'l-Cevzî, Riyad 1989, s. 105.

gerek doğrudan gerekse işaretten bu konuya dikkat çekildiği görülmektedir. Konu bağlamında çok fazla benzer görüş olduğu için -tecvîd ibaresi geçsin geçmesin- Kur'ân'ın sahih tilavet kuralları bağlamında okunmasını salık veren müelliflerin görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

İbnu'l-Cezerî'nin tecvîd ilminin ilk eseri olarak benimsediği Hâkânî'nin (h. 325) kasidesinde doğrudan tecvîdin okunmasının vacip olduğuna yönelik tafsilatlı bir anlatımla konuya yaklaşılsa da, “*Ey Kur'ân okuyucusu! Okuyuşunu güzelleştir ki Allah kıraatinin ecrini bol bol versin*”<sup>3</sup> şeklindeki ifadelerinden Kur'ân'ın tecvitle okunması gerektiğini savunan bir anlayışa sahip olduğu çıkarılabilir. Zira mısra içerisinde yerini alan ve tecvitle okunmasını salık veren “ehsin” emir fiili ve sonrasında verilen bilgiler, tavsiye niteliğinden daha ziyade bir gerekliliği anımsatmaktadır.

en-Nehhâs (h. 338) konuya tertîl bağlamında yaklaşmış, Kur'ân metnini tertîl üzere ve dura dura kıraat etmenin vacip olduğu sonucuna ulaşmış ardından konuyla ilgili yorumunda geçen tertîl kelimesini tebyîn yani harfleri açıkça, birbirine katıp karıştırmadan telaffuz etmek şeklinde açıklamıştır.<sup>4</sup>

Endülüüs dönemi müelliflerinden Dâni'nin (h. 444), “Kurrâ için en gerekli olan hususlardan biri de, Kur'ân edasında harflerin tecvitli olarak telaffuz edilmesidir”<sup>5</sup> şeklindeki ifadeleri Kur'ân okuyuşunun tecvitle olmasının lüzumlu olduğuna dair kendinden öncekiler tarafından ileri sürülen anlayışı sürdürdüğünü göstermektedir.

Beğavî (h. 516) insanların Kur'ân'ın hükümlerine ve sınırlarına uymakla ibadete emroldukları gibi tilavetiyle ve harflerini korumakla da emrolduklarını savunmaktadır.<sup>6</sup> Bu ifadeler İbnu'l-Cezerî'nin en-Neşr adlı eserinde de yer bulmaktadır.<sup>7</sup> İbnu'l-Cezerî kaynak belirtmese de muhtemelen bilgileri Beğavî'den almıştır.

<sup>3</sup> Şeref, Cemâluddîn Muhammed, *Hedyu'l-Mecîd fî Şerhi Kasîdeteyi'l-Hâkânî ve's-Sehâvî fi't-Tecvîd*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, Tanta ty, s. 17.

<sup>4</sup> en-Nehhâs, Ebû Ca'fer İsmâil b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf* (Tah. Ahmed Hattâb el-Ömer), Matbaatu'l-Ânî, Bağdat 1978, s. 73.

<sup>5</sup> Dâni, *el-Urcûzetu'l-Munebbîhe alâ Esmâi'l-Kurrâ ve'r-Ruvâti ve Usûli'l-Kirâati ve 'Akdi'd-Diyânâti bi't-Tecvîdi ve'd-Delâlâti*, Dâru'l-Muğni, Riyad 1999, s. 297.

<sup>6</sup> Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, (Tah. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim el-Haşr), Dâru Tayyibe, Beyrut 1987, I, 37.

İbnu'l-Bâziş (h. 540) tecvitli okumanın gerekliliği üzerinde kurrânın icmâ ettiğini aktarmaktadır.<sup>8</sup> Bu görüş tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan tecvîd kavramına yer vererek tecvitli okuyuşun gerekli olduğu hususunda icmânın olduğunu bildiren ilk ifadeler olma özelliğine sahiptir.

Şîrâzî (h. 565) tecvîd kelimesini birebir karşılayan حسن الأداء tamlamasının Kur'ân kıraatinde farz olduğunu belirtmektedir. Şîrâzî'ye göre Kur'ân'ı herhangi bir değişime ve lahne kapı aralamaktan muhafaza etmek amacıyla Kur'ân okuyucusunun hakkını vererek kıraat etmesi gerekir. Mevzuya yaklaşımında dikkat celp eden hususlardan biri de, Kur'an kıraatini fıkhen farz olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırarak vücûbiyet telakkisini bu temel üzerinden kategorize etmesidir. Buna göre konuyla ilgili araştırma yapan ulemâ hüsn-ü edânın (tecvîdin) gerekliliği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimileri kıraatın farz olduğu durumlarda tecvîdin vacip olduğu görüşünü savunarak vücûbiyet sahasını sınırlama yoluna gitmişlerdir. Buna göre Kur'ân lafızlarının tecvitli olması, harflerin doğrultulması yalnızca farz kısımlarda gerekli olup bunların dışında tecvîd bağlayıcı değildir. Bu mantaliteye göre her ne kadar tecvîdin muayyen bölümlerde kişiyi icbar edici bir fonksiyon gerçekleştirmediği sonucuna ulaşılsa da, farz niteliğine sahip okumalarda zorunlu bir eylem olarak varlığı devreye girmekte, bu ilmin Kur'ân'la kurulan bağlarını kökten kesip atmaya geçit veren bir telakkiye mahal verilmemektedir. Diğer bir görüş ise, her ne olursa olsun Kur'ân'dan herhangi bir şey okumak isteyen tüm fertlere tecvîd ilintili bir şekilde gereklilik arz etmektedir. Gerek farz gerekse bu hükmün dışında kalan okuyuşlarda lafızların değiştirilmesi, eğrilip bükülmesi ve lahni anımsatacak şekilde telaffuz edilmesi müsamaha gösterilebilecek bir tutum olmayıp bu tür sapmalara ancak zaruret durumunda ruhsat verilmektedir. Bu gerçeğe “O, eğriliği olmayan, Arapça bir Kuran'dır. Belki sakınırlar”<sup>9</sup> ayetinde işaret edilmektedir.<sup>10</sup> Şîrâzî'nin bu ayeti delil göstermesi, gerek hüküm gerekse nazmında herhangi bir eğriliğin olmadığı kutsal metinlerin telaffuzunda da herhangi bir çarpıklığın makul

<sup>7</sup> İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, (Tah. Necip el-Mâcidî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013, s. 162.

<sup>8</sup> İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *Kitâbu'l-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'* (Tah. Abdulmecid Katâmiş), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1403, s. 552.

<sup>9</sup> Zümer, 39/38.

<sup>10</sup> Şîrâzî (İbn Umme Meryem) Nasr b. Ali, *el-Muvaddah fi Vucûhi'l-Kırâati ve 'İleluhâ*, (Tah. Ömer Hamdan el-Kebîsî), el-Cemâ'atu'l-Hayriyye li Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Cidde 1993, I, 156-157.

karşılanamayacağına yönelik bakış açısından kaynaklanmaktadır. Tecvîdi sadece farz namazlara hasr eden ulema muhtemelen bizzat tecvidin ihlâlinden dolayı değil namazın kıraat hükmünün ihlâl edilmesinden ötürü tecvîdi bu kısımlarda farz görme eğilimindedir. Anlama herhangi bir hâlel getiren unsurlar kıraat rüknüne de zeval getireceğinden lahn-ı celî türünden okuyuşlara sapmayacak şekilde tecvîde riayet etmenin gerekli olduğu görüşünü savunmuş olmalıdırlar.

Gazzâlî ise kendinden önceki ulamaya zıt gibi gözükken bazı mülâhazalarda bulunmuştur. Eseri içerisinde tecvîde yönelik eleştiride bulunduğu bir hayli örnek bulabilmek mümkün olmasına rağmen genel perspektifini yansıtmaması açısından bir iki tanesi ile yetinmek istiyoruz. Kendisi insanların birçoğunu kastederek, “Bütün gayretleri harfleri mahreçlerinden çıkarmak suretiyle tahkîk ile (tecvitli) okumak için uğraşmaktır. Bu durumu devam ettirmeyi kendine vazife edinen bir şeytan vardır ve bu, Kur’ân’ın manasını onlara düşündürmemek için daima onları harfleri mahrecinden çıkarmak ile meşgul eder; onlara harflerin mahrecinden çıkmadığı izlenimini verir. Böylelikle her birinin işi gücü düşünüp taşındığı mehâric-i hurûfa dikkat etmekten başka bir şey değildir. Böyle bir durumda kârî için Kur’ân’ın manalarına nüfuz etmek nasıl mümkün olacaktır. Bu gibi bir hileye boyun eğmek şeytanın elinde gülünç olmaktan başka bir şey değildir.”<sup>11</sup> Başka bir bölümde ise, “Fatihâ’nın ve diğer zikirlerin harflerini mahreçlerinden çıkarmak hususunda vesveseye kapılırlar. Durmadan şeddeler hususunda ihtiyatlı hareket ederler. Dâd ile zâ harfinin arasındaki fark ve namaz boyunca harflerin mahreçlerini tashih ile meşgul olurlar. Onların bundan başka bir hedefleri yoktur. Bundan başkasını düşünmezler. Kur’ân’ın manasından gafil, Kur’ân ile nasihatlenmekten habersiz, anlayışlarını Kur’ân’ın sırlarına sarf etmekten uzaktırlar. Bu tür gurur, gurur türlerinin en çirkinidir; zira halk, Kur’ân’ın okunması hususunda ve harflerin mahreçlerini hakkıyla çıkarmak yönünden ancak normal konuşmalarında telâffuz ettikleri şekliyle mükelleftirler. Bu kimselerin misâli, sultanın huzuruna mektup getiren ve o mektubu olduğu gibi okumakla görevli olan bir kimsenin misâli gibidir. Mektubu getiren mektubu okumaya başlar. Harflerin mahreçlerine dalar, tekrarlar ve yine tekrarlar. Bütün bunları yaparken mektubun maksadından ve meclisin hürmetini gözetmekten gafilidir.

<sup>11</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, I/287, I, 284.

Böyle bir kimse hakkında siyasetin icra edilmesi ve tımarhaneye gönderilmesi en uygun hükümdür. Bunun akılsızlığına hükmetmek yerinde bir hüküm olur!”<sup>12</sup> Gazzâlî bizzat tecvîdin kendisini eleştirmekten ziyade Kur’ân’ın anlamını ikinci plana atan teşebbüslere şiddetle karşı çıkmaktadır. Eleştirileri kendi zamanında işi ifrat ve tefrit boyutuna vardırın meslek sahiplerine yöneliktir. Yoksa kendisi tamamen lafzı öteleyen ve bunun gereksiz olduğunu savunan bir zihin yapısına sahip değildir. Bunu, yine aynı eser içerisinde kendisine ait şu ifadelerden çıkarsamak mümkündür: “Kur’an’ı hakkıyla okumuş olmak için dil, akıl ve kalbin işbirliği hâlinde olması gerekir. Dil, mehâric-i hurûfa riayet ederek ağır ağır okur; akıl, manalarını düşünür; kalp ise, onun emir ve yasaklarından etkilenerak kendine çekidüzen verir. Yani dil okur, akıl tercüme eder, kalp ders alır. Bu üçü bir arada bulunmazsa Kur’an, gerektiği şekilde okunmuş sayılmaz” fikrini savunmaktadır.<sup>13</sup>

Ebû Şâme, Gazali’nin ilk görüşünü aktarıp doğruluğunu tasdik ederek, işin böyle olduğunu belirtmekle birlikte tecvitli telaffuzun gereksiz bir zorluğa götürdüğü görüşünde olanlara da itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup>

Ca’berî de (h. 732) kurrânın nakil ve kıyas yoluyla tecvîdi öğrenmelerinin farz olduğunu ‘Ukûdu’l-Cumân adlı manzum eserinde belirtme ihtiyacı hissetmiştir.<sup>15</sup> Caberî’nin tecvîdin lüzûmiyetini belirttiği konumda bu ilmin elde edilme yöntemlerine de temas etmesi dikkat çekicidir.

İbn Umî Kâsım (h. 749) ise tecvîdin gerekliliğine değişik bir bakış açısı getirmiştir. Tertîl, tevassut ve hadr tüm okuma biçimlerinde tecvîdin gerekli olduğu hususunda kurrânın icmâ ettiklerini belirtmektedir.<sup>16</sup> Müellifimizin değerlendirmelerinde iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi tecvîdin sadece tertîle hasredilemeyeceği gerçeği ikincisi ise tecvîdin gerekliliğinde icmânın olduğunu dile getirmesidir.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, III, 401.

<sup>13</sup> Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, I/287.

<sup>14</sup> Ebû Şâme, Ebu’l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el Makdisî, *el-Mürşidu’l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, (Tah. Tayyâr Altıkulaç), Dâru Sâdır, Beyrut 1395/1975, I/211.

<sup>15</sup> Ca’berî, *‘Ukûdu’l-Cumân fi Tecvîdi’l-Kur’ân*, Muessesetu Kurtuba, Kâhire 2005, s. 28.

<sup>16</sup> İbn Umî Kâsım, Ebû Muhammed el-Hasan b. Kâsım b. Abdullah, *el-Mufîd fi Şerhi ‘Umdeti’l-Mecîd fi’n-Nazmi ve’t-Tecvîd*, (Tah. Cemal Esseyyid Rufâî), Mektebetu Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Turâs, Kahire 2001, s. 56.

İbnu'l-Cezerî'ye varıncaya kadar müelliflerin bazı muhalif gibi gözükten eğilimleri olsa da genel olarak tecvidin gerekli, Kur'ân kıraatinin ayrılmaz bir parçası olduğuyula ilgili genel bir yaklaşımın olduğu göze çarpmaktadır. Tecvîdin vücûbiyeti ile ilgili en dikkat çekici çıkış İbnu'l-Cezerî'ye aittir. Kendinden önceki ulema tarafında defaatle savunulduğu üzere tecvîdin zorunlu olduğu fikri ilk defa müellifimiz tarafından ileri sürülme de tecvitsiz okuyuşu günah nitelendirmesine tabi tutacak şekilde içtihatla bulunması tecvîd ilmi tarihinde çığır açacak niteliktedir.

### **İBNU'L-CEZERÎ'NİN TECVİDİN GEREKLİLİĞİNE YAKLAŞIMI**

İbnu'l-Cezerî'nin tecvîdin lüzumiyeti ve bu olgunun ihmali durumunda şekillenecek günah telakkisi hakkında birbirine yakın zamanlarda farklı gibi gözükten hâlbuki birbirini teyit eden iki tavır sergilediği görülmektedir. Tartışmayı İbnu'l-Cezerî'nin fikirleri üzerinden yürütmemizdeki asıl gaye, kendinden önceki süreçte tecvîdin hükmüyle ilgili ileri sürülen görüşlerin gölgede kalması, kendisinden sonra ise tecvîdin Kur'ân kıraatinin olmazsa olmazı haline gelmesinde günah faktörünün devreye girmesi ve sonraki süreçte birtakım çevrelerde günaha düşme endişesiyle tecvitsiz Kur'ân okumaktansa hiç okunmamasının yeğlenir olduğu bir perspektifin oluşmasıdır. Tartışmaya İbnu'l-Cezerî'nin damga vurması ise döneminde meydana getirdiği etki ile de alakalıdır. Dünyanın birçok ülkesine gerek ilmî gerekse konjonktür gereği gerçekleştirdiği seyahatler neticesinde halk ve ulemâ tabakasında üstlendiği eğitim-öğretim faaliyetleri, mütemediyen siyasi açıdan desteklenmesi, seksen iki yıllık hayatında muhtelif alanlardaki telif başarısını kıraat ve tecvîd alanına taşıması kendisini dönemindeki en otoriter şahıs hale getirmiş ve görüşlerinin hüsnü kabul görmesini sağlamıştır. Dolayısıyla İbnu'l-Cezerî'nin konu bağlamındaki fikirlerinin belirli bir zemine oturtulması problemin çözümünde bizlere ön ayak olacaktır.

İbnu'l-Cezerî'nin tecvîdin hükmüyle ilgili en meşhur ifadeleri şunlardır:

والأخذ بالتجويد حتم لازم من لم يجود<sup>17</sup> القرآن اثم

<sup>17</sup> Abdu'd-Dâim el-Ezherî (h. 870), Nâzım'dan kayıt altına aldığı nüshada من لم يجود ifadesinin geçtiğini ve muteber olanın da bu olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte bazı nüshalarda يجود yerine يصحح kelimesinin yer aldığı ilkinin daha iyi olduğunu çünkü tecvîd'in kelime olarak tashîh'ten daha özel

لأنه به الإله أنزلا و هكذا منه الينا وصلا

Bu mısralar içerisinde hem tecvîdi öğrenmenin hükmü hem de tecvîdin vacip olmasının illeti saklıdır. Kilit rolü üstlenen *حتم* ve *لازم* kelimeleri müradif olup ilgili eylemin bağlayıcı bir tarzda yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Müellifimiz tecvîdin gerekliliğini o denli benimsemiş olacak ki *حتم* ile yetinmeyip herhangi bir ihmalkârlığa geçit vermemek için *لازم* kelimesini de tekit amaçlı olarak getirme ihtiyacını hissetmiştir. Dikkat celp eden bir diğer husus ise, birinci mısraın sonunda kullandığı *آثم* kelimesidir. İbnu'l-Cezerî hatalı, yanlış yapan, doğrudan sapan gibi dilsel tabanlı genel kelimeler kullanmak yerine doğrudan *آثم* kelimesini tercih etmiştir. Bu kelime *آثم* mazi fiilinin ism-i fâil formatı olup “günah işleyen kişi” anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi günah, helal olmayan ile amel etmektir.<sup>18</sup> İbnu'l-Cezerî tarafından ortaya atılan bu görüş ilim dünyasında ses getirmiş kendisinden sonra eser telif eden hemen her müellif tecvîdin terkinin günahı getireceği sendromundan kurtulamamıştır. Öyleyse burada şöyle bir soru sorulmalıdır: Günah olan nedir helal olup sevap kazandıracak ne? Bir şeyin günah olarak nitelendirilebilmesi için gerekli unsurlar nelerdir? İbnu'l-Cezerî bu hükmeye varırken hangi delili kullanmaktadır ve gerekçesi yeterli midir? Ayrıca İbnu'l-Cezerî tarafından tecvîdin terkinin günahı getirdiğine dair kavramlar dini yönergelerle kullanılmaktadır. Peki, gerçekten de tecvîd olgusu farz, vacip ya da sünnet gibi kavramlardan herhangi biriyle ifade edilebilir mi? Çünkü günah nitelemesi nihayetinde dini bir hükmü ihlal etmenin sonucu olarak basılan bir mühürdür. Ortada gerçekten de bir farz var mıdır ki terk eden günahkâr olsun? Hangi haklı gerekçeye dayanarak tecvîdin terk edilmesiyle günaha davetiye çıkarılmaktadır? Tecvîdin gerekliliğiyle ilgili İbnu'l-Cezerî'den çok daha önceleri başlayan gereklilik telakkisi hangi fikri referanslarla desteklenmektedir?

Gerek İbnu'l-Cezerî gerekse Mukaddime'yi şerh eden müelliflerin konu bağlamındaki açıklamalarından helal olan ve günahı gerektirmeyecek hususun Kur'ân'ın tecvîd kuralları çerçevesinde okunması olduğu anlaşılmaktadır. Aksi bir okuyuş harama meyletme anlamına gelmektedir. İbn Nâzım bu beytin şerhinde tecvîd kaidelerini

olduğunu belirtmektedir. Abdu'd-Dâim el-Ezherî, *et-Tirâzâtu'l-Mu'alleme*, (Tah. Abdurrahman Bedr), Dâru's-Sahâbe, Tanta 2005 s. 63.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1993, XII/5.

gözetmenin kişi ayrımı yapmaksızın her okuyucuya farzı ayn olduğu görüşünü beyan etmiştir. Yani kıraatinde tecvîd kaidelerini gözetmeyen isyanı sebebiyle âsîdir, günahkârdır ve bu eylemiyle cezalandırılır. Buradan tecvîdi terk etmenin haram olduğu bilinir. Çünkü haram, yapıldığında ceza; terk edildiğinde de sevap verilen bir olgudur.<sup>19</sup> İfadeler bir hayli ağırdır çünkü tecvidin içerisine dâhil olan hususların bir ayrımı yapılmadan herhangi bir sınır çizilmeden tecvidi terk etmenin haram olduğundan ve kişinin doğrudan günahkâr olduğundan bahsedilmektedir. Elbette böyle bir iddianın güçlü delillerinin olması gerekmektedir.

İbnu'l-Cezerî tecvidin gereklilik gerekçesiyle ilgili, Allah'ın Kur'ân'ı tecvitle indirdiği ve günümüze kadar bu şekilde ulaştığı bilgisini sunmaktadır. Tertîlin Kur'ân'ı yavaşça, harfleri tane tane, beyan ederek okuma anlamına geldiğini belirttikten sonra Hz. Ali'den yaptığı "Tertîl harflerin tecvîdini ve vakf yerlerini bilmektedir"<sup>20</sup> şeklindeki nakille bir nevi tecvidin tertîl ile okumanın bir gereği olduğunu izhar etmeye çalışmaktadır. İbnu'l-Cezerî'nin eserine aldığı bu rivayet sonraki dönem müellifleri tarafından hiçbir rivayet tenkidine tabi tutulmadan sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir. Rivayet sahih addedildiğinde Allah Teâlâ Kur'ân'ı tertîl ile indirdiğinden bu emri tevessül edinerek Kur'ân'ı acele etmeksizin, tane tane, harflerin tecvidine ve vakf yerlerine riayet ederek okumak gerekir. Dolayısıyla tecvidin vücubiyeti tertîl üzerinden kurgulanmış olmaktadır. Buraya kadar her şey normal gibi gözükse de İbnu'l-Cezerî'nin tertîl kavramına ikinci bir anlam daha verdiği görülmektedir ki bu da tilavette anlam/tefekkür boyutunun devreye girmesidir. Hatta bu mefhumu desteklercesine İbnu'l-Cezerî, وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ayetindeki mastar ile Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ın tedebbür ve tefekkürüne yardımcı olması için ayetteki emri teyit ettiğini savunmaktadır.<sup>21</sup> İlâveten tilavete anlam ve tefekkürün dâhil edilmesinden ötürü her tertîlin tahkik olduğunu fakat her tahkîkin tertîl olmadığını beyan etmiştir.<sup>22</sup> Bu bakış açısına göre İbnu'l-Cezerî'nin tertîl kavramını üç saç ayağına oturttuğu görülür.

<sup>19</sup> Benzer ifadeler için bkz. İbn Nâzım, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Cezerî, *el-Hevâşî'l-Mufehhime*, (Tah. Ömer Abdur'r-Rezzâk), Dimaşk 1426/2006, s. 63.

<sup>20</sup> İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-'Aşr*, (Tah. Necip el-Mâcidî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013., I/161.

<sup>21</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/160.

<sup>22</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/161.



1. Kur'ân'ı acele etmeksizin, bir harfi diğerine katmadan, açık açık, tane tane, yavaşça okumak.
2. Kur'ân'ı tecvîd dediğimiz Arap dili fonetik kaideleri muvacehesinde okumak.
3. Ayetleri her biri üzerinde tefekkür ederek okumak.

Kelimeye verilen bu anlamlardan hareketle tertîl, Kur'ân'ın hem tecvitle hem de tefekkür ederek yavaşça okunmasını gerektirir. Ne var ki tecvidin gerekliliği ve tecvitsiz okuyanın günahkâr olacağını öngören anlayış tertîlden elde edilirse tertîldeki anlayarak, tefekkür ederek okuma anlamından da Kur'ân'ı anlamadan/tefekkür etmeden okuyanın tertîli ihlal ettiğinden günahkâr olacağı sonucuna ulaşılır. Gelenek içerisinde “*Kur'ân kendisiyle amel edilmek için indirildi. İnsanlar ise onun okunmasını (onunla) amel yerine koydular*”<sup>23</sup> türünden anlamın atıl bırakılmasına yönelik bazı eleştiriler getirilse de ulemanın Kur'ân'ı anlamadan okuyan kişiye günah yazılacağıyla ilgili bir yaklaşımı bulunmamaktadır. Esasen İbnu'l-Cezerî'ye varıncaya kadar tecvitsiz okumanın günahı doğuracağına dair bir görüş de bulunmamaktadır. Öyleyse İbnu'l-Cezerî'nin tertîl kelimesine yaklaşımının irdelenmesi gerekir. İbnu'l-Cezerî'nin tecvidin bağlayıcılığını Hz. Ali'den aktardığı rivayetle tertîl telakkisi üzerinden yapması ve bunun üzerinden tecvitsiz okuyanı günahkâr olarak nitelendirmesi tertîl kelimesine verilen anlamda bir problemin baş gösterdiğini izhar etmektedir.

Tertîl ile ilgili gerek kıraat/tecvîd âlimleri gerekse müfessirler bir dizi yorum yaptığından tecvit tertîl ilişkisiyle ilgili karmaşayı gidermek için kavramın ne anlama geldiğini tespit etmekle değil ne olmadığını ifade etmekle başlamak daha makul olsa gerektir. Bunu tespit sadedine Hz. Peygamber'in tilavetiyle ilgili ne tür bir müşkül olduğunu ve tertîl emrinin kendisine niçin verildiğini kelimenin anlamıyla birlikte Kur'ân'da yer bulan ayetleri de işin içerisine dâhil edip bir sonuca gitmek gerekmektedir. Peygamberimizin kendisine vahiy geldiğinde ezbere ve tilavete yönelik altyapısı olmadığından unutturum endişesiyle acele ile okuduğu vakidir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, *“Onu acele etmen için لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ*

<sup>23</sup> Söz konusu rivayet Abdullah b. Mes'ûd, Fudayl b. İyâd ve Hasan el-Basrî tarafından çeşitli kaynaklarda rivayet edilmiştir. Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993, I/200; Bağdâdî, Ebûbekr Muhammed b. El-Huseyn Âcurrî, *Ahlâku'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Amr Abdullatîf, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 102; Sâlim Cemâl el-Hindâvî, *Tezkîru'l-Enâm bi Sünen ve Adâbi's-Siyâm*, Dâru'l-İmâm eş-Şâfiî, yy. 1435/2014, s. 61.

*dilini depretilme. Onu (zihninde) toplamak, onu okutmak Şüphesiz bize aittir. Öyleyse biz onu okuduğumuz zaman sen onun kiraatine uy*"<sup>24</sup> ayetlerini indirmiŐtir. Hatta *“Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme ve 'Rabbim benim ilmimi artır' de*"<sup>25</sup> ayetinin de aynı gerekçe ile nazil olduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır.<sup>26</sup> Sonraki süreçte Hz. Peygamber, Cibrîli vahyin inzâlini bitirinceye kadar dikkatle dinlemiŐ ve onun ayrılmasından sonra kendisine vadedildiği gibi, Cibrîl'in indirdiğini (hafizasından) aynen okumuŐtur.<sup>27</sup> Tertîl kelimesinin sözlük anlamı da bahsi geçen ayetlerdeki mesajla birebir örtüŐmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e tertîl emrinin verildiği<sup>28</sup> ve Kur'an'ın tertîl ile okunduğunun belirtildiği ayette<sup>29</sup> de Kur'an'ın acele etmeksizin tane tane okunmasının kastedilmesi kuvvetle muhtemeldir. Hatta Hz. Peygamber'e tertîl emrinin, kendisinden kalkıp gece vaktinde namaz kılmasının istenmesinin hemen akabinde gelmesi, Kur'an'ı acele etmeksizin tane tane okumak için uzunca bir vaktin verildiğine işaret etmektedir. Sonuç olarak tertîl emri ile acele etmeme, tane tane okuma öğütlenmektedir. Yoksa Hz. Peygamber her harfi normal seyrinde tilavet ederken mahreç ve sıfatlarından oluŐan fonetik sistemde beliren sıkıntıdan ötürü sil baŐtan bir tertîl emri salık verilmiŐ değildir. Sonra Hz. Peygamber'in hangi tecvîd kuralında bir problemi olmuştur da tertîl ile tecvîdini düzeltilmesi kendisinden istenmiŐtir? Vahyi insanlara tilavet ederek aktaran seçilmiŐ bir Şahsın telaffuzunda bir problemin olduğunu düşünmek bizce Peygamberlik müessesesinin itibarını sarsacak niteliktedir. Hz. Peygamber'in *“Ben Arapların en fasihiyim. KureŐŐ'de doğdum. Benî Sa'd kabilesinde yetiŐtim. Ben nasıl lahnlı/hatalı konuŐurum?”*<sup>30</sup> buyurması da bu yaklaşımı teyit etmektedir. Hepsinden de öte henüz lahn olgusunun var olmayıp inzalin çok taze olduğu bir dönemde bırakın Hz. Peygamber'i herhangi bir Arabın telaffuzunun tecvitten

<sup>24</sup> Kıyâme, 75/16-18.

<sup>25</sup> Tâhâ, 20/114.

<sup>26</sup> Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Tsh. Ahmed 'Abdu'Ő-Şâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 132; Ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetler için ayrıca bkz. Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, XXII/104-105.

<sup>27</sup> Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 75; *Bedu'l-Vahy*, 4; Müslim, *Salât*, 147; Bedrettin Çetiner, Fâtihâ'dan Nassa Esbâb-ı Nüzûl, Çağrı Yay., İstanbul 2013, II, 925.

<sup>28</sup> Müzzemmil, 73/4.

<sup>29</sup> Furkân, 25/32.

<sup>30</sup> Suyûtî, Celâluddîn, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 160.

müstağni olduğunu savunmak dahi mümkün değildir. Tecvîd dediğimiz unsurlar zaten ayrıca bir talime mahal bırakmayacak şekilde Arapların dil selikalarında mahfuzdur. Zira tecvîd unsurlarının çıkış noktası dilseldir; inzalle birlikte fonetik biçimler vahiyssel bir temel, kimlik kazanmıştır. Muhtemelen müellifler sonraları kendi dönemlerindeki aksaklıklara Kur’ânî temelle cevap bulma endişeleriyle hareket ederek tertîl kelimesine harflerin hakkını verme anlamını da yüklemişlerdir. Bizce tertîl kelimesi ile kastedilen, Arap dili fonetik kaidelerinin Kur’ân’a tatbik edilmesiyle bir disiplin haline gelen tecvîd ya da Kur’ân’ın inceden inceye tefekkür edilmesi değildir. Tertîl tam olarak bir harfi diğerine katıp karıştırmadan, acele etmeksizin, her harfi beyan ederek, tane tane okumaktır. Arapçada “falanca sözünü tane tane, düzgün, güzel bir şekilde sıraladı” manasında رتل فلان كلامه denir. Aralarında çok değil, biraz açıklık bulunmakla beraber birbirinin üzerine binmeyen ön dişlere تَعْرُزٌ رَتْلٌ denir.<sup>31</sup> Harflerin aralarında da benzer şekilde makul bir sıranın olduğu, harflerin tane tane icra edildiği bir tertîl ile tecvîd ve tefekkür zaten kendiliğinden gelecektir. Dolayısıyla İbnu'l-Cezerî'nin tertîlin anlamı olarak sunduğu tecvîd ve tefekkür unsurları, tertîlin bizzat kendisi değil sonuçlardır. Bir harfin diğerine katılmadığı tane tane bir tilavetin sonucu zaten her harfin tastamam icra edildiği bir tecvîd ve Kur’ân mesajlarının ardına kadar aralandığı bir tefekkürdür. Buradaki hata tertîlin sonuçlarını bizzat kendisiymiş gibi algılamaktan kaynaklanmaktadır. Tertîl kavramının bizzat tecvîdi içermediğinden hareketle tecvitsiz Kur’ân okuyanın günahkâr olacağı düşüncesinin delaleti zannî bir hüküm olduğu sonucuna ulaşılabilir. Kavramın tecvîde delaleti zanni olduğundan bu hükme aynı derecedeki başka delillerle muarazada bulunulabilir. Saydığımız gerekçelerden hareketle tertîlin bizzat tecvîd olmadığı dolayısıyla tecvitsiz Kur’ân okuyanın sırf bu kavramdan hareketle günahkâr olamayacağı sonucuna ulaşabiliriz. Aynı durum anlam ve tefekkür boyutu için de geçerlidir. Kişinin Kur’ân harflerini tane tane telaffuz ettiğinde anlam içeriğine daha fazla nüfuz ederek okuması mümkün olacaktır. Yalnız tertîl (acele etmeksizin tane tane okumak) Kur’ân’ı daha iyi anlamaya vesile diye kavrama tefekkür anlamı verilirse, Kur’ân’ı tefekkürsüz ve anlamadan okuyanın da tertîli ihlal edeceğinden günahkâr olacağı hükmüne varılması gerekir ki bu da muhaldir. Tertîl şayet Kur’ân’ı tefekkür ederek, anlam boyutunu da işin içerisine dâhil ederek bir okuma anlamına

<sup>31</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/265.

geliyor ise, Kur'ân'ın anlamını bilmeyen ve bu vesileyle ayetler üzerinde tefekkür imkânı bulamayan Arap dışı unsurların tümü tertîl emrine riayet edemeyeceklerinden günahkâr sayılacaktır. Hâlbuki Kur'ân'ın anlam ve tefekkür boyutu teakkul, tezekkür, tefekkür, tedebbür, tefakkuh gibi kavramlarla mütemadiyen vurgulanmıştır ve tertîle ayrıca ihtiyaç da bulunmamaktadır. Tertîl bahsi geçen kavramların tahakkuk etmesinin vesilesidir. Sırf anlama vurgu yapma namına lafız odaklı bir kavrama, tefekkür anlamı verilmesi yersizdir. Bizce vesile-sonuç ilişkisi birbirine karıştırılmış; sonuç, vesilenin bizzat kendisiymiş gibi algılanmıştır.

Kelime anlamı itibari ile de tertîl kavramının tecvîdi içermesi birtakım sıkıntılar barındırmaktadır. Madem tertîl ile kastedilen tecvîd idi niçin tertîl bırakılıp da tecvîd denilen yeni bir kavramın varlığına ihtiyaç duyuldu? Tertîl doğrudan tecvîdi içeriyor idiyse Kur'ânî bir kavram ortada dururken ulema buna alternatif mi ihdas etmeye çalıştı? Ayrıca tertîl ayeti ile tecvîd kastediliyor idiyse İbnu'l-Cezerî niçin *men لم يجود* dedi de *لم يرتل* demedi? Bizce İbnu'l-Cezerî de her iki kavramın tam olarak birbirini karşılamadığının, aralarında muhakkak bir fark olduğundan bilinçli bir yaklaşımla iki kavramın arasını ayırmıştır. İki kavramı birbirinin aynısı gibi kabul ettiğini varsaydıığımızda dahi İbnu'l-Cezerî'nin tecvitsiz Kur'ân okuyan her şahsı istisnasız günahkâr olarak ilan etme gibi bir iradesinin bulunmadığını belirtmek gerekecektir. İbnu'l-Cezerî'nin müsamahakâr olarak tanımlanabilecek yaklaşımını Mukaddime'den önce yazmış olduğu en-Neşr adlı eserinde görmek mümkündür. En-Neşr h. 799 yılının Rebîu'l-evvel ayının başlarında Bursa'da tamamlamış olup müellifin neredeyse tüm kitaplarında yer alan bilgileri kapsayıcı hüviyetteki eseridir. Eser tecvîd açısından ayrıca bir öneme haizdir. İçerisinde tecvitle ilgili birçok bilgiye tanıklık etmek mümkündür. İbnu'l-Cezerî Mukaddime adlı eserini ise en-Neşr'den sonra kaleme almıştır. Aralarında telif açısından sadece birkaç ay bulunduğu<sup>32</sup> için geçen zaman diliminde İbnu'l-Cezerî'nin tecvitsiz okuyanın kişisel kategorilere göre nasıl bir muameleye tabi tutulacağına dair görüşünün değişmesi çok uzak bir ihtimaldir. Zaten en-Neşr adlı eserde günahkâr olmayla ilgili bazı şartlar getirmiştir. İbnu'l-Cezerî'ye göre insanlar tecvîdin ahkâmına uyup uymama bakımından okuyuşunu güzelleştirmek suretiyle sevap kazanan,

<sup>32</sup> Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime'ti'l-Cezerî*, Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye bi Ma'hedi'l-Îmâm Şâtûbî, Cidde 1429/2008, s. 75-76.

kabahatli bir şekilde okuyup günahkâr olan ve son olarak da (herhangi bir sebeple tecvîde riâyet imkânı bulamayan) mazeret sahibi olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İbnu'l-Cezerî'nin bu kitle içerisinde ikinci grupta kendine yer edinenlerle ilgili hoşgörüsüz şedîd bir tavır takındığı ileri sürülebilir fakat günahkâr olmanın hangi şartlara bağlandığını bizzat kendisi açıklamaktadır. “Kim fasih bir Arapça ve doğru bir telaffuz ile Allah'ın kelamını doğru telaffuz etmeye güç yetirebilmesine rağmen; kendisini bundan müstağni sayarak, kendi görüşü ve varsayımlarıyla hareket ederek, edinmiş olduğu alışkanlıklarına sırtını dayayarak, kibrinden dolayı kendisini sahih bir telaffuza muvaffak kılacak bir âlime müracaat etmekten içtinap ederek Arapça dışı, yanlış bir telaffuza meylederse şüphesiz ki o ihmalkâr, aldaticı ve günahkârdır.” Fakat bu düşüncesinin tüm Kur'ân okuyucularını kapsama şeklindeki yanlış bir anlayışın oluşması endişene binaen dilin dönmemesi ve kariyi doğru okuyuşa yönlendirecek uzman bir şahsın yokluğu gibi durumlarda, “*Allah kimseye gücünün yettiğinin dışında teklifte bulunmaz*”<sup>33</sup> ayetini de delil göstererek kişinin mazur görüleceğini açıklama ihtiyacı hissetmiştir.<sup>34</sup> İbnu'l-Cezerî'nin konu ile ilgili değerlendirmelerinden bir okuyucunun günahkâr olarak vasıflandırılabilmesi için şu eksiklikleri bünyesinde taşıması gerektiği anlaşılmaktadır:

1. Tamamen bağımsız hareket etmek,
2. İlmi verileri saf dışı bırakarak hafızasındakilere güvenmek,
3. Kendisinden daha iyi bilene sırf kibrinden dolayı müracaat etmemek.

İbnu'l-Cezerî'nin ifadelerinden çıkan bu hükümlere dayanarak tecvitsiz okuyuşun günahı getirdiğini savunan diğer eserindeki anlayışla farklılık göstermese de en azından daha açıklayıcı bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Mukaddime'de yer alan ifadeler tamamen katı ve umuma teşmil edilebilecek gibi anlamaya müsaitken, İbnu'l-Cezerî en-Neşr adlı eserinde muhtemelen ileride yaşanabilecek bir yanlış anlaşılma endişesine de binaen, Mukaddime'deki genel ifadeleri kullanmanın doğuracağı müsamahakârsız tavrı peşinen yumuşatma seçeneğini benimsemiştir. Esasen müellif Mukaddime'den yakın bir zaman önce kaleme aldığı keyfiyetli bir eser olan en-Neşr'e

<sup>33</sup> Bakara, 2/286.

<sup>34</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 162.

müracaat edildiğinde kastının ne olduğu tastamam anlaşılabilceğinden manzum bir eserde uzun uzadıya tüm hükümleri detaylandırma gereği de hissetmemiş olabilir. Fakat manzum ve ezberlenmesi kolay bir eser olan Mukaddime'nin şöhreti bu yaklaşımı gölgede bırakmış, bu tavzih baş gösteren problemi çözebilecekken neredeyse hiç dillendirilmemiş, nihayetinde ulema tarafından tecvîdin terkinin günahı doğuracağı fikrine koşulsuz şartsız bağlılık ilan edilmiştir. Sonraki süreçte tecvîd bir araç olmaktan çıkarılarak daha ziyade amaçmış gibi algılanmış artık günaha dair tüm hükümler bu algı üzerine inşa edilmeye başlanmıştır.

### İBNU'L-CEZERÎ SONRASI TECVÎDİN GEREKLİLİĞİNE BAKIŞ

İbnu'l-Cezerî kendi döneminin en otokrat şahsiyeti olduğundan sonraki süreçte tecvîd alanında kalem oynatan müelliflerden hiçbiri kendisini Mukaddime'den bağımsız hissedemezdi. Esere altmıştan daha fazla şerhin yapılması meydana getirdiği etkiyi göstermesi açısından yeterlidir. Şerh edebiyatında Mukaddime'de yer bulan konulara her bir müellifin kendi zaviyesinden bakış açısı geliştirme iradesi; tecvîdin gerekliliği ve bu olguyu terk edenin günahkâr olacağına da birtakım alt düzey tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İster istemez bu ilmin hangi unsurlarının terkinin günah getireceğiyle ilgili bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Örneğin Zekeriyya el-Ensârî, irâbı ya da manayı ihlal edecek şekilde Kur'ân okuyanın günahkâr olduğu fikrini benimserken<sup>35</sup>, Tâzefî çerçeveyi daha da genişleterek hükmün anlaşılmasında yaşanan aksaklığı daha ciddi boyutlara taşımıştır. Konu bağlamındaki görüşü şu şekildedir: Bazı nüshalarda من لم يجد yerine من لم يصح kullanılmaktadır ve tashihten kastedilen özellikle tecvîd kaidelerini gözetmektedir. Kişi irap kaidelerini gözetmediğinde de aynı şekilde günahkâr olur ancak İbnu'l-Cezerî'nin ifadesinde -irap ya da mana değil- sadece tecvîd yer bulmuştur. Buradan Zekeriyya el-Ensârî'nin irap ya da manayı ihlal edecek şekilde tecvîd kaidelerinin gözetilmemesi durumunda kişinin günahkâr olacağına dair görüşünün zayıf olduğu anlaşılır. Zira uygun olan irap ve mana değil harflerin hak, müstehak vb.

<sup>35</sup> Zekeriyya el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-Muhkeme fî Şerhi'l-Mukaddime*, el-Mektebetu's-Sa'îdiyye, Mısır ty., s. 15.

unsurlarını terk edenin günahkâr olduğunu savunmaktır.<sup>36</sup> İfadelerinden anlaşıldığı üzere Tâzefî'deki mutlak yönlendirici unsur lafızdır. İbnu'l-Cezerî'nin mısralarını kendine dayanak kabul ederek sadece lafız odaklı bir Kur'ân profili çizmiş bu sınırın dışına taşınmasını günah olarak nitelendirmiştir. Tâzefî tarafından belirlenen bu yaklaşıma katılmak mümkün değildir. Sarf, nahiv, belağat ilimlerinin Kur'ân'ın anlaşılmasında birer alet ilmi olmalarına benzer şekilde, tecvîd de Kur'ân'ın sahih telaffuzunu sağlayan bir alet ilmidir. Dolayısıyla tecvîd bir amaç değil, araçtır. Tecvîd ilmi Kur'ân kıraatinde “dilini hatadan korunması”nda aracı vazifesini üstlenmiştir. Dilin hatadan korunmasının da asıl hizmet amacı Allah'ın muradıyla kulun telaffuzunda yaşanabilecek ikilemi, çatışmayı bertaraf etme, Kur'ân'daki anlam örgüsünü tecvîd kurallarını fonksiyonel kılarak saklı tutma çabalarıdır. Kaldı ki, Kur'ân kıraatinde hatalar anlama menfi etkisi olan (lahn-ı celî) ve olmayan (lahn-ı hafî) olmak üzere ikiye ayrılır. Hataların sıfatı lâzîmelerini ihlal ederek meydana gelen lahn-ı celî boyutunun Allah'ın muradını ortadan kaldırdığı adeta demek istemediği bir şeyi Kur'ân'a dedirtme gibi istem dışı bir sonuca götürme ihtimaline binaen kişiyi günaha sürüklediğine yönelik iddia bir nebze anlaşılabilir olsa da, anlama hiçbir şekilde etkisi bulunmayan basit tecvîd hataları sebebiyle kişinin günahkâr olacağını savunmak hiç de makul olmasa gerektir.

Gelenekte Kur'ân okumaya yönelik çok ciddi teşviklere ilaveten bu tür savunma mekanizmaları geliştirilmesinin ulemanın Kur'ân kıraatini sağlama alma endişelerinden kaynaklandığı açıktır. Asırlarca herhangi bir sapmaya meydan vermeden kıraatin otantik şekliyle günümüze intikalini sağlayan her türlü çaba takdirle anılmayı fazlasıyla hak etmektedir. Ölçüsü saklı tutulan sakındırmalar sahih kıraate yönelik terapi vazifesi de görmüştür. Ne var ki aşırı korumacı yaklaşımlar bazı endişelerin giderilmesine yönelik tedbirler olarak ileri sürülse de Kur'ân kıraati, fikhî açıdan sünnettir; sünnetteki herhangi bir unsurun ihlali usul açısından haramı gerektirmez. Bir yandan da kıraate yönelik tavır basite indirgenemeyecek düzeyde bir ciddiyete sahip olmalıdır. Kıraat bir rükün olarak namazın unsurlarından birini teşkil ettiğinden kişinin namazını sağlıklı kılacak ölçüde tilavetini düzeltmeye çalışması en doğru tavır olacaktır. Fikhî mezheplerin kıraat

<sup>36</sup> Tâzefî, Muhammed b. İbrâhim b. Yûsuf el-Halebî, *el-Fevâidu's-Sirriyye fî Şerhi Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Ezher Üniversitesi El Yazmaları, Kıraat Bölümü, No: 48139, Ğânim Kadduri, Şerhu'l-Mukaddime, 337'den naklen.

tasavvurlarını namazı bozan ve bozmayan şekliyle inşa etmeleri tecvîd kaidelerinin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Bu hakikat Kur'ân'a gönül veren şahısların hele ki imamet vazifesini yüklenenlerin kıraat unsurunu lahni celî olarak tayin edilen hatalar bütününden uzak tutacak asgari düzeyde tecvîd unsurlarını edinmelerini gerektirmektedir. Aksi takdirde namazın asli bir rüknü ihlal edileceğinden namazın cemaat halinde iadesi gerekir. Namazın tekrar kılınması tecvîtli okuyamayan şahsın aynı hatalar dizinini namaza tekrar tatbik etmesi şeklinde olumsuz bir sonuç doğuracaktır. Femi muhsin bir öğreticinin direktifleriyle kıraatini harmanlamamış, hatalı kıraat biçimini çeşitli aralıklarla pekiştirmiş bir okuyucunun telaffuz yetisine adeta kazınmış kusurların basit temrinlerle tashih edilemeyeceği işin ehline aşikârdır. Kendi döneminde dünyada ayak basmadık yer bırakmayan, avamdan havasa kadar her zümrenin okuyuşuna muttali olan İbnu'l-Cezerî muhtemelen bu tür hataları başlamadan bitirme hassasiyetini ortaya koymuştur. Ayrıca kendisinin Şafî mezhebine mensubiyeti ve bu mezhepte namazda imamet şartının Hz. Peygamber'den nakledilen, “*Allah'ın kitabını en düzgün okuyan ve en çok kıraati olan kimse bir cemaate imam olsun*”<sup>37</sup> hadisiyle pratikte ekra değil de efkah şeklinde algılanarak şüyu bulması da tecvîde yönelik eğitimin dikkate alınmasına yönelik düşüncesini katmerleştiren temel sebeplerden bir diğeri olmuştur. Şafî mezhebine göre iki kişiden biri fıkıh diğeri de kıraat yönünden bilgili olsa, fakih diğeri tercih edilir. Çünkü namazda içtihadı ihtiyaç duyulan birçok durum söz konusudur.<sup>38</sup> İmam Şafî'nin (ö. 204/819), namazda daha çok bilgi sahibi olanı tercih etmesi, namazın caiz olmasının daha çok bilgili olmayı gerektirmesindedir. Bir kimse Fatıha veya başka bir yeri yanlış okur da mana bozulmazsa namazı caizdir. Ancak bu haliyle imam olması mekruhtur.<sup>39</sup> Görüldüğü üzere mezhep içerisinde kıraat unsuruna yaklaşımda müsamaha bir hayli geniştir. Böylece fıkıhın namaz ve imamet için elzem olduğunu ön gören anlayış kıraat unsurunun ikinci planda kalmasına ve daha çok fıkıh ağırlıklı ilimlerin tahsiline kapı aralamıştır. Fıkıh ve bu ilmin elde edilmesinde olmazsa olmaz Arap dili tahsilinin ön plana çıkması ise Şafî bölgesine mensup Arap dışı unsurlarda kıraat olgusunu bir hayli

<sup>37</sup> Müslim, Kitâbu'l-Mesâcid, 290, 291; Tirmizî, Salât, 174; Ebû Dâvud, Salât, 61; Nesâî, Mesâcid, 74; Ahmed b. Hanbel, Sünen, 28/295, 28/320, 28/325, 37/31.

<sup>38</sup> eş-Şafî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Dâru'l-Marife, I-VIII, Beyrut 1393, I, 158; Ebu İshak eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, I-II, Beyrut ts., I, 98-99; Ebu İshak eş-Şirâzî, *et-Tenbîh*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1403, s. 38-39.

<sup>39</sup> eş-Şafî, *el-Umm*, I/109-110.



zayıf kılmıştır. İbnu'l-Cezerî muhtemelen kendi döneminde Kur'ân kıraatinin pratikte atıl durumda kalmasına yönelik uygulamalara esaslı bir çözüm bulmayı hedeflemiştir. Günah düşüncesini içeren uyarılarını değerlendirirken bu boyutu da göz ardı etmemek gerekecektir.

İbnu'l-Cezerî her ne kadar tedbir amaçlı bir görüş ileri sürse de tecvîdin vücûbiyeti ile ilgili ifadeleri, sonraki dönem müelliflerince sırf sevap kazanmak amacıyla Kur'ân'ı okumayı amaçlarken maharet kesp edemeyen kişilerin lanetlenmesi noktasına kadar varmıştır. Tecvîd günah ilişkisinin tasvirinde en müsamahasız tavrı Zekerıyya el-Ensârî (h. 926)<sup>40</sup>, Uşmûnî (h. XI. Yüzyıl âlimlerinden)<sup>41</sup> ve son dönem araştırmacılarından Muhammed Mekki<sup>42</sup> gibi müelliflerde görmek mümkündür. “*Nice Kur'ân okuyan vardır ki Kur'ân kendisine lânet eder*”<sup>43</sup> kelamını Kur'ân'ı tecvitsiz okuyan, vakf kurallarına uymayanlarla özdeşleştirmeleri en basit ifadeyle akıl tutulmasıdır. Bu ifadeleri Gazzâlî, Hz. Enes'in sözü olarak nakletmiştir. Bunun anlamı şudur: “Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun, Allah'ın laneti yalancılara üzerine olsun”<sup>44</sup> mealindeki ayetleri okuyan kimse, zalim veya yalancı ise kendi kendine lanet ediyor demektir ve Kur'ân'ın lanet ettiği kimseler arasında o da vardır. Ayrıca, genel olarak Kur'ân'ın emirlerini yerine getirmeyen bir kimse Kur'ân okuduğu zaman, mânen Kur'ân'dan lanet alıyor demektir.<sup>45</sup> Ayrıca Ebu Said el Hudrî'den rivayet edilen “*Birtakım insanlar zuhur edecek, onlar Kur'ân-ı Kerim'i okuyacaklar, fakat Kur'ân-ı Kerim onların gırtlaklarından aşağı geçmeyecek. Onlar, okun av hayvanını delip çıktığı gibi dinden çıkacaklar...*”<sup>46</sup> hadisinde amele yansımayan kıraate, dozu bir hayli yüksek şekilde eleştiri getirmişlerdir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî de kendilerinden sonra Kur'ân'ı bir topluluğun miras olarak alacağını, su içer gibi Kur'ân'ı içeceklerini (tilavet edeceklerini) Kur'ân'ın

<sup>40</sup> Zekerıyya el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-Muhkeme fî Şerhi'l-Mukaddime*, s. 15.

<sup>41</sup> Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim, Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ (Tah. Muhammed b. İd eş-Şa'bân, Dâru's-Sahâbe, Tanta 2008, s. 28

<sup>42</sup> Muhammed Mekki Nasr el-Cerîsî, “*Nihâyetu'l-Kavli'l-Mufîd fî 'İlmi't-Tecvîd*”, Mektebtu's-Safâ 1420/1999, s. 19.

<sup>43</sup> Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî* (Tah. Ali Abdü'l-Bârî 'Atıyye), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, XI, 365.

<sup>44</sup> Benzer ayetler için bkz.: 3. Âli İmrân, 61/2. Bakara, 89/7, A'râf, 44/11. Hûd, 18/24, Nûr, 24/7.

<sup>45</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, I, 274.

<sup>46</sup> Buhari, *Tevhid* 57.

gırtlaklarından aşağı inmeyeceğini belirtmiştir.<sup>47</sup> Enes'in (r.a.) kastının Kur'ân'ı amel etmeyen bahsi geçen bu kişilerle ilgili olduğu ortadadır. Açıkça görüldüğü rivayetin Kur'ân'ın tecvitsiz okunmasıyla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Bu katı tavır tecvîdi talim etmeyi bir hayat tarzı haline getiren, kıraat hususunda üst düzeyde maharet kesp eden bir zümre meydana getirdiği gibi güncel olarak Kur'ân'ı kıraat eyleminde günaha düşmektense hiç okumamanın daha evla olabileceğine yönelik kitlesel bir eğilim de meydana getirmiştir. Bizce bu tür yaklaşımlar Kur'ân'ın inzal ruhuyla bağdaşmayıp taban tabana zıt bir yapı arz etmektedir. Sunulan prensip binlerce kişinin tecvitle buluşmasına vesile olsa bile tek bir kişinin bu sebeple Kur'ân'dan uzaklaşması sonucunu meydana getiriyorsa nakıstır ve irdelenmeyi gerektirmektedir. Ayrıca bu kısır düşünceye muhalif yaklaşımları destekleyici nitelikte bazı deliller bulmak mümkündür. Bazı hadislerde Kur'ân'ı tecvitle okumak bir yana kekeleyerek, zorlukla okuyan kişiye iki kat sevap verileceği bildirilmektedir.<sup>48</sup> Kekeleyerek okuyan başlangıç seviyesindeki birinin, Kur'ân tilavetinde tecvîd kuralları bir yana harfleri ve harekeleri dahi çoğu kez karıştırması, ihlal etmesi ihtimal dâhilindeyken tecvîdi maharetle tatbik edemeyen birinin suçu olmasa gerektir. Tüm uğraşılara rağmen Kur'ân okumaya kişinin gücü yetmiyorsa Peygamberimiz, “*Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, müjdeleyin, nefret ettirmeyin*”<sup>49</sup> hadisi gereğince “kolaylaştırma ve müjdeleme” ilkesiyle hareket etmiş, Kur'ân'ı mucibince öğrenmeye güç yetiremediğinden yakınan ve kendisine yetecek kadar bir şey öğretmesini isteyen adama, “سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر” demesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine adam “Bu Rabbim içindir, kendim için ne yapayım” diye karşılık verince “اللهم اغفر لي وارحمني وارزقني وعافني” demesini salık vermişlerdir.<sup>50</sup> Kur'ân'ın bizzat kendisinin kıraat olgusuna bakışının temelinde de “*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*”<sup>51</sup> ayetinde de belirtildiği üzere kolaylık yatmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in sahabeden Arap asıllı olmayan Suhayb Rum edasıyla, Selmani Fâris İran şivesiyle ve

<sup>47</sup> İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, VI/212.

<sup>48</sup> Buhârî, *Tevhîd* 52; Müslim, *Müsâfirîn* 243. Ayrıca bk. Ebû Dâvud, *Salât* 349; Tirmizî, *Fedâilu'l-Kur'ân* 13; İbn Mâce, *Edeb* 52.

<sup>49</sup> Buhârî, *İlm*, 11.

<sup>50</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, V/116.

<sup>51</sup> Muzzemmil, 73/20.

Bilal Habeş ise Habeş lehçesi ile konuşmaları<sup>52</sup> ve Kur'ân'ı kendi aksanlarıyla tilavet etmeleri de kaçınılmaz olmasına rağmen tecvitten ötürü herhangi bir eleştiri getirdiği de bilinmemektedir. Hatta Bilalı Habeşî'yi bu tür telaffuz özelliğine rağmen insanlara rol model olabilecek bir makamda baş müezzin olarak görevlendirmiştir. Yedi harf olgusu da müsamahaya referans gösterebileceğimiz bir diğer karinedir. Ümmete bir ruhsat/kolaylık olması amacıyla getirilmiş yedi harf rivâyetlerine bütüncül olarak baktığımız zaman, söz konusu meselenin temelinde, tamamen ihtiyaca binaen ortaya çıkan bir ruhsat ve Kureyş lehçesine ait bazı telaffuz özelliklerini seslendiremeyen şahısların, vahiyle karşılaşmasında ortaya çıkan zorluklar yatmaktadır. Peygamberimiz bunu çok ince bir şekilde ortaya koymuş, -İslâm'a giren insanların genç, kabiliyetli, zeki olanlar; Kureyş lehçesiyle okunanları öğrenme ve telaffuz etmede zorlanmıyorlar ise de- toplumdaki öğrenme, belleme ve söyleme kabiliyeti düşük olan yaşlıların, çocukların, okuma-yazma bilmeyenlerin ve cariyelerinin buna güç yetiremeyecekleri ve beceremeyecekleri gerçeğini ön plana çıkararak, meselenin gerekçesini arz etmiştir.<sup>53</sup> Dolayısıyla yedi harfin menşinde sosyal atmosferden kaynaklanan kavrama ve telaffuza dayalı "zorluk" anlayışı yatmaktadır.<sup>54</sup> Tecvîd ilmi kıraat birikimi içerisinde ruhsat mantığının hükümlerini sürdürdüğü, yedi harfle kategorize edilen alanlardan biri olmasına rağmen günahı anımsatacak yorumlarla Hz. Peygamber'in getirdiği ruhsat mantığını tersine işletmenin hiçbir makul gerekçesi olamaz. Kendi dili Arapça olan insanların dahi bu dilin telaffuzunda zorlanmaları insani özelliklerinin bir yansıması olarak görülüyor ve kolaylığa hizmet eden bir anlayış benimseniyorsa, Arap dışı toplulukları sırf tecvîdi tatbik edemiyorlar diye "günahkâr" vasıflandırmasına tabi tutan anlayışın irdelenmesi ve tashih edilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşımımızdan tecvîdin gereksiz, hiçbir fonksiyonu olmayan, üstünkörü bir düşüncenin ürünü olduğu çıkarılmamalıdır. Tecvîdin uygulaması ilk dönemden itibaren mevcut iken kitabî bütününe, durup dururken insanların Kur'ân okuyuşlarında önlerine bir engel olarak sürülen kaideler bütünü değil, tarihsel şartların olgunlaştırdığı ve kullanımının gerekli olduğu bir disiplin olarak bakılmalıdır. Fakat

<sup>52</sup> Câhiz, Ebî Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Tah. el-Mehami Fevzi Atvâ, Dâru Su'b, Beyrut, 1968, I, 53.

<sup>53</sup> Übeyy b. Ka'b'ın rivâyet ettiği hadîste, Hz. Peygamber'in Cebrâil (as) ile teatisinde ümmetinin bir harf, iki harf ve üç harf ile okumaya gücünün yetmeyeceği gerekçesini ileri sürerek yedi harf ile okuma iznini aldığı belirtilmektedir. Bkz. Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn*, 48; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 22.

<sup>54</sup> Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 45.

tecvîdin gerekli olduğunu ifade etmek başka bu kuralları zannî delillerle dini bir temele dayandırıp, tecvîde vukûfiyet sağlayamayanları isyankâr ilan etmek başkadır. Bizce süreç içerisinde sergilenen bu katı tavır İbnu'l-Cezerî'yi yeterince anlayamamaktan ya da anlamaya yanaşmamaktan kaynaklanmaktadır. İbnu'l-Cezerî'den sonra yakın döneme kadar tecvîdin ihmalinin günahı doğurduğunu savunan anlayış kök salarak yerleşmeye devam etmiştir.

Tecvîdin ihmalinde çerçeve bir hayli genişletilir ve en ufak hatalarda dahi kişi günahkâr ilan edilirse bu ilmin yapısına yönelik yorumlarda bir takım hataların olduğunu da peşinen kabul etmek gerekecektir. Şöyle ki, klasik eserlerde tecvîd ilmi kıraat ilminden farklı olarak bir rivayet değil dirayet ilmi olarak gösterilir. Kıraat ilminde imamlardan günümüze varıncaya aktarılan bilgiler bir senet dâhilinde talim edilmekte, haliyle farklı okumalar bütününün üzerinde en ufak bir yoruma dahi müsamaha gösterilmemektedir. Tecvîd ilminde ise işleyiş sistemi kitabi bilgiye ilaveten hocadan edinilen birikime ve nihayetinde fiziksel özelliklerin de tetiklediği belirli bir süreçte edinilen tecrübeler dayanmaktadır. Bir harfin çıkış noktasıyla ilgili değişik görüşlerin ileri sürülmesinin, farklı uygulamaların altında yatan temel gerekçe de budur. Müellifler tüm bu hususları mezcederek eserlerini şekillendirme yolunu tutmuşlardır. Tarihsel süreç içerisinde kitabi mecrada yaşanan tartışmaların önüne İbnu'l-Cezerî ile büyük oranda set çekilmiş ise de dünyanın muhtelif yerlerinde aynı kitabî kuralın farklı uygulama şekillerine internet ve basın yoluyla şahitlik etmek mümkündür. Örneğin ülkemiz ve Arap dünyasında Kur'ân kıraatindeki aynı harfteki bariz telaffuz farklılıklarını karşılaştırdığımız zaman kastımızın ne olduğu açıkça görülecektir. Bu noktada çıkmazın izhar edilmesi amacıyla şöyle bir soru sorulması mümkündür: Acaba hangi uygulamaya göre kişi sevap kazanacak hangisine göre günahkâr olacaktır? Bizleri bağlayıcı olup gûnahtan sakınmaya götürececek kıraat güncel Arap dünyasındakiler midir yoksa Arap diliyle kaleme alınan ve gelenekte yer tutarak talim edilen kitâbî referanslar mıdır? Tüm bu hususlar Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri ortak bir tecvîd anlayışını gerektirir. Şayet okuyucular tecvîdi ihlal ediyor ise bu objektif anlayış üzerinden yargılanmalıdır ki mevcut uygulamalar baz alındığında bu mümkün değildir. Tecvîd uygulamalarının esnek yapısı orta yerde dururken bu tür konuları temel alarak kişilerin günahkâr olarak tavsif edilmesi makul bir yaklaşım olmasa gerektir. Aksi takdirde kendi okuyuş tarzına

uymayan her kişi karşısındaki kâriyi günahkâr olarak tanımlama lüksünü kendinde bulacaktır ki bu istem dışı tablo fitneye davetiye çıkaracaktır. Elbette tecvitsiz okumak açıkça bir hatadır. Kimenin şahsi yorumlarla sahih kıraati sabote etme gibi bir tavır içerisinde olması makul karşılanamaz. İhlale yeltenenlere karşı katı tavır alınması asırlarca doğru okuyuşun belki de en esaslı güvencelerinden biri olmuştur. Ne var ki kişinin günahkâr ilan edilmesi başka hatalı olduğunu ifade etmek başkadır. Günahkâr olarak tavsif edilebilecek kitle çok sınırlıdır ve İbnu'l-Cezerî'nin tam olarak anlaşılması için en-Neşr adlı eserine bir kez daha müracaat edilmelidir.

## SONUÇ

Tecvîd ilmi Hz. Peygamber dönemindeki otantik okuma biçiminin asırlar boyunca herhangi bir yozlaşmaya uğramadan saklı tutulmasının yegâne güvencesi olmuştur. O dönemde ses kayıt cihazları olmamasına karşın aynı vazifeyi icra eder bir hassasiyetle sahabe, Hz. Peygamber'in dilinden dökülen her bir harfi en ufak bir tağyir ve tahrife uğramadan nakletmeyi dini bir hassasiyet olarak addetmiştir. Tarihsel süreç içerisinde Kur'ân'ın telaffuzunda büyük oranda bir müşkülle karşılaşılmasının altında yatan gerekçe, tecvîd ilminin ilk dönemden başlamak üzere sahabe, tabiûn, tebeu tâbiîn ve sonrasında gelen kârilere nezdinde pratik olarak kullanılması ve sonraki nesle aynen aktarılmasıdır. Akabinde bu kurallar yaklaşık hicrî IV. Yüzyılda bir disiplini karşılayacak şekilde bir bütün haline getirilmiş ve pratik okuma nazârî olarak da perçinlenmiştir.

Tecvîd ilminin olanca gerekliliği orta yerde dururken ihmali durumunda kişinin günahkâr olacağını belirten sonucun tertîlden elde edilmesi birtakım sıkıntılara gebe dir. Şöyle ki, "tertîl" kelimesi tecvîdi barındırdığından tecvidin terki tertîlin de terkini beraberinde getireceğinden kişi günahkâr olur" şeklindeki bir gerekçe ilk planda kulağa hoş gelse de nakıs bir düşüncenin ürünüdür. Zira tertîle Hz. Ali'nin rivayetinden hareketle tecvîd anlamını yükleyen İbnu'l-Cezerî kelimeye aynı zamanda Kur'ân'ı anlayarak, tefekkür ederek okuma anlamını da vermiştir. Bu durumda Kur'ân'ı anlamadan ve tefekkür etmeden tilavet eden bir karinin de tertîli ihlalinden günahkâr olacağı sonucuna ulaşılır ki bu da muhaldir. İstidadı olmakla birlikte tecvîd ilmini terk eden kişi hatalıdır. Yanlışından dönmesi için gerekli ikazlar yapılmalı ve bu noktada müsamaha gösterilmemelidir. Ne var ki kişi ayırımı yapmaksızın tüm halk kitlelerinin sırf İbnu'l-Cezerî'nin من لم يجد القرآن اثم ifadeleriyle günâhkar olduğunu katileştirmek mümkün değildir. Zaten kendisinin bu tür bir yaklaşımı da bulunmamaktadır. İnsanları iyi okuyup sevap kazanan, imkânı olmayıp mazur görülen ve hakkı hakikati araştırmayıp, başı buyruk hareket ederek günahkâr olan şekilde üçe ayırmıştır. Kendisinden sonra gelen bazı kişiler bu taksimatı göz ardı etmiş tecvîd kaidelerini irili ufaklı tatbik etmeyen herkesi istisnasız şekilde suç objesiymiş gibi gösterme cesaretini kendilerinde bulmuşlardır. Hatta bu müsamahasız tavırla yetinmeyerek tecvitsiz Kur'ân okuyanları lanetleme boyutuna kadar gitmişlerdir. Bu yaklaşımın makul karşılanabilmesi, ilmi bir temelinin olduğunun savunulabilmesi bilimsel yaklaşıma taban tabana zıttır. Bu noktada

şunu da belirtmek gerekir ki kişileri gereksiz yere günahkâr ilan etmek ne derece sakıncalı ise görev bilinci ile hareket etmeyerek kıraati basite indirgeyenlere yönelik yaptırımlarda bulunmamak, yapıcı bir tavır almamak da o derece abestir. Gerek din görevlilerinin gerekse çeşitli kademelerde görev alan Kur'ân ile hemhal olmuş kâriilerin tilavetlerinde hassas davranıp okuyuşlarını en azından lahn-ı celî dediğimiz unsurlardan uzak tutacak şekilde tashih etmeleri gerekir. Zira lahn-ı celî, sahih bir anlama hâlel getireceğinden çoğu kez Allah'ın muradı ile kulun telaffuzu arasında ikilem doğuracak ve namazlarda kıraat rüknünün ihmalinden namazın bozulmasına neden olacaktır. Kişinin okumasına yerleşmiş lahn-ı celî dediğimiz unsurları bir anda düzeltmeyeceği, namazı tekrar kıldırması durumunda dahi aynı hataları tekrarlayacağı muhakkaktır. Bu açıdan vebalden kurtulabilmenin yolu anlamı ifsat etmeyecek şekilde asgari tecvîd bilgisini edinmeye çalışmaktır. Bu vesileyle günümüz modern yaklaşımlarında tecvidin gereksiz olduğu lafzın herhangi bir fonksiyonunun olmadığı şeklinde olumsuz yaklaşımların da ilmi dayanaktan yoksun olduğunu belirtmek gerekecektir. Kur'ân'ı anlamaya yönelik çabalar ne kadar değerli ise anlamın yapı taşı mesabesindeki telaffuzun da yerli yerince olmasına çalışmak da o derece değerlidir. Hakiki bir tilavet için gereken telaffuz, anlama ve yaşama kategorilerinden her biri, bir diğerinin alternatifi değil tamamlayıcısı konumundadır. Bu basamaklardan her biri diğerine intikali temsil etmektedir. Bir hatanın tashihi bir hakikatin tahrifi ile elde edilemez ilkesinden hareketle, lafzın öncelenmesinin anlamı atıl durumda bırakması kabul edilemeyeceği gibi anlamaya yönelik itinanın gösterilmemesini eleştirmenin de lafzın ötelenmesinden geçmeyeceği nihai tespitimizi oluşturmaktadır.

## KAYNAKÇA

Abdu'd-Dâim el-Ezherî, *et-Tirâzâtu'l-Mu'alleme*, (Tah. Abdurrahman Bedr), Dâru's-Sahâbe, Tanta 2005.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, (Tah. Şuayb el-Arnaûd v.dğr.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî* (Tah. Ali Abdu'l-Bârî 'Atıyye), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Bağdâdî, Ebûbekr Muhammed b. El-Huseyn Âcurrî, *Ahlâku'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Amr Abdullatîf, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Bedrettin Çetiner, *Fâtihâ'dan Nassa Esbâb-ı Nüzûl*, Çağrı Yay., İstanbul 2013.

Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, (Tah. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim el-Haşr), Dâru Tayyibe, Beyrut 1987.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahihu'l-Buhârî*, (Tah. Muhammed Zuheyr b. Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, Dimaşk 1422.

Ca'berî, *'Ukûdu'l-Cumân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*, Muessesetu Kurtuba, Kâhire 2005.

Câhız, Ebî Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Tah. el-Mehami Fevzi Atvâ), Dâru Su'b, Beyrut 1968.

Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011.

Dânî, *el-Urcûzetu'l-Munebbihe alâ Esmâi'l-Kurrâ ve'r-Ruvâti ve Usûli'l-Kirââti ve 'Akdi'd-Diyânâti bi't-Tecvîdi ve'd-Delâlati* (Tah. Muhammed b. Çakmân el-Cezâîrî), Dâru'l-Muğnî, Riyad 1999.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (Tah. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ty.

Ebu İshak eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, I-II, Beyrut ts.



-----, *et-Tenbîh*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1403.

Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el Makdisî, *el-Mürşidu'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Tah. Tayyâr Altıkulaç), Dâru Sâdır, Beyrut 1395/1975.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer İsmâil b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, (Tah. Ahmed Hattâb el-Ömer), Matbaatu'l-'Ânî, Bağdat 1978.

eş-Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Dâru'l-Marife, I-VIII, Beyrut 1393.

Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.

Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezerî*, Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye bi Ma'hedi'l-İmâm Şâtîbî, Cidde 1429/2008.

İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, (Tah. Şuayb Arnavûd), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993/1414.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, (Tah. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut ty.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1993.

İbn Nâzım, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Cezerî, *el-Hevâşi'l-Mufehhime*, (Tah. Ömer Abdur'r-Rezzâk), Dimaşk 1426/2006.

İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.

İbn Ummi Kâsım, Ebû Muhammed el-Hasan b. Kâsım b. Abdullah, *el-Mufîd fî Şerhi 'Umdeti'l-Mecîd fî'n-Nazmi ve't-Tecvîd*, (Tah. Cemal Esseyyid Rufâî), Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, Kahire 2001.

İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *Kitâbu'l-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'* (Tah. Abdulmecid Katâmîş), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1403.

Muhammed Mekkî Nasr el-Cerîsî, "*Nihâyetu'l-Kavli'l-Mufîd fi 'İlmi't-Tecvîd'*", Mektebtu's-Safâ, 1420/1999.

Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (Tah. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ty.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, (Tah. Hasan Abdu'l-Mun'im Şelebî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.

Sa'ûd b. Abdullah el-Funeyisân, *Fethu'l-Mecîd fi Hukmi'l-Kırâât bi't-Teğannî ve't-Tecvîd*, Daru İbni'l-Cevzî, Riyad 1989.

Sâlim Cemâl el-Hindâvî, *Tezkîru'l-Enâm bi Sünen ve Adâbi's-Siyâm*, Dâru'l-İmâm eş-Şâfiî, yy. 1435/2014.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Lubâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nuzûl*, Tsh. Ahmed 'Abdu's-Şâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 132.

-----, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Şeref, Cemâluddîn Muhammed, *Hedyu'l-Mecîd fi Şerhi Kasîdeteyi'l-Hâkânî ve's-Sehâvî fi't-Tecvîd*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, Tanta ty.

Şîrâzî (İbn Ummi Meryem) Nasr b. Ali, *el-Muvaddah fi Vucûhi'l-Kırâati ve 'İleluhâ*, Tah. Ömer Hamdan el-Kebîsî, el-Cemâ'atu'l-Hayriyyeti li Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Cidde 1993.

Tâzefî, Muhammed b. İbrâhim b. Yûsuf el-Halebî, *el-Fevâidu's-Sirriyye fi Şerhi Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Ezher Üniversitesi El Yazmaları, Kıraat Bölümü, No: 48139.

Tirmîzî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk, *Sünenü Tirmîzî*, (Tah. Beşşâr 'Avvâ Ma'rûf), Dâru'l-Ğârbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.

Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm, Menâru'l-Hüdâ fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ (Tah. Muhammed b. İd eş-Şa'bân, Dâru's-Sahâbe, Tanta 2008.

Zekeriyya el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-Muhkeme fi Şerhi'l-Mukaddime*, el-Mektebetu's-Sa'îdiyye, Mısır ty.